TIDSSKRIFT FOR

Teologi og Kirke

REDIGERT AV
OLAF MOE / ANDR. SEIERSTAD / JOHANNES SMEMO

21. BIND

OSLO 1950
I KOMMISJON HOS LUTHERSTIFTELSENS BOKHANDEL

Copyright by
Tidsskrift for Teologi og Kirke
Oslo 1950

Printed in Norway
A.s Indremisjonstrykkeriet, Oslo

INNHOLD

Side

Chr. Ihlen: Noen tankelinjer i forsoningslæren 1
Carl Fr. Wisløff: To liturgiske spørsmål i lys av vår liturgihistoriske tradisjonssammenheng 18
C. Tidemand Strand: Hebreerbrevets anvendelse av det Gamle Testamente 33
Biskop Karl Marthinussens vita 42
Olaf Moe: Nytestamentlig litteratur 46
Olav Valen-Sendstad: Åpenbaring og troserkjennelse. Kritiske merknader til to teologiske avhandlinger av Tord Godal 57
Georg Osnes: Nytt lys over formelen «i Kristus» 87
H. Blom Svendsen: Gustav Jensen og salmebokrevisjonen i 1890-årene 100
Olaf Moe: Det nye funn av bibelhåndskrifter 103
Litteratur. Misjonsselskapets jubileumshistorie. Ved L. J. Danbolt .. 106
Olaf Moe: Liturgiske ansatser i N. T. 113
Bjarne Hareide: Arvesynd og oppseding i Luthers teologi 123
Per Lønning: Noen prinsipielle synspunkter omkring apologetikken 135
Litteratur. Ved O. M. og K. E. Jordt Jørgensen 147
Chr. Ihlen: Esjatologien i nutiden 153
Carl Fr. Wisløff: Kristi kamp og seier som motiv i forkynnelsen .. 169
László Terray: Kirkebegrepet hos Zwingli omkring 1525 185

av A. Farner[30]) og B. Brockelmann[31]). Også J. T. McNeill, den beste amerikanske kjenner av Zwingli og Calvin, synes å ha samme oppfatning.[32]) Men saken er slett ikke så enkel.

Zwingli-forskeren W. Köhler i sin anmeldelse av A. Farners bok[33]) gir en detaljert skildring av omstendighetene som førte Zwingli til at han på denne eiendommelige måten innordner enkeltmenighetene i den sanne kirke. Zwingli vet at kirken som omfatter både troende og vantro, *ennå* ikke er uten synd: *adhuc* (uthevet her) non est illa incontaminata, CR 90: 745, 1. Men Zwingli venter at den etter hvert mister vantroen, blir troende på Kristus, og på denne måten hele kirken, hele Sveits blir til Guds sanne kirke. Zwingli var virkelig så optimistisk at han har regnet med det. Først da det oppsto hindringer, de katolske kantonene gikk over til motstand og svermerne mistydet hans tanker, da opphører også Zwinglis optimisme. Da blir en kirkeorganisasjon nødvendig for de evangeliske, også kirketukt, og Zwingli oppgir den tanken at de enkelte menigheter er deler av den sanne kirke.

Denne Köhlers skildring er rimelig og antakelig. Da predestinasjonstanken etter hvert får større og større plass i Zwinglis tenkning, former den «usynlige» kirke seg slik at den omfatter de hellige som er spredt ikke bare i rom, men også i tid, og da blir i hans senere skrifter enkeltmenighetene ikke betraktet som deler av den sanne kirke lenger, men som deler av ecclesia visibilis. Også den sveitsiske reformasjonens ytre historie viser at Köhlers tankegang er riktig. Men han forsømmer å trekke konsekvensene for Zwinglis kirkebegrep.

For det første beviser nemlig hans skildring at det *er* en splittelse mellom de to genera ecclesiae, fordi den sanne kirke bare er et idealbilde for Zwingli. Han selv protesterer mot at den sanne kirke blir oppfattet som en platonisk idé som i virkeligheten ikke eksisterer (CR 90: 745, 40). Han sier at kirken «Christi beneficio» er syndefri allerede nå: quae sine ruga *est* (uth. her) et macula ... Christi beneficio (på samme sted). Denne tanke kunne bevare kirkebegrepets enhet, hvis Zwinglis mening var at de troende allerede nå er delaktige i Kristi rettferdighet. Men en slik imputasjon vet ikke Zwingli om. Altså er den sanne kirke bare en åndelig størrelse som *skal* realiseres.

For det andre beviser også Köhlers skildring at det ikke er det

30) «Die wahre Kirche wird sichtbar in der Gemeinde» (St. u. K. s. 6). — 31) «Die Kilchhöre ist die Leibwerdung der wahren Kirche». Das Corpus Christianum bei Zwingli, s. 37. — 32) Sml. Thompsons nevnte art. (anm. 1) s. 124. McNeills «Unitive Protestantism» (1931) var hittil ikke tilgjengelig for meg. — 33) Zeitschrift der Savigny-Stiftung für Rechtsgeschichte. Kanon. Abt. XX (Weimar 1931), ss. 669—683.

forkynte ord som har noen konstituerende betydning for kirken, etter Zwingli. Forutsetningen er at de vantro virkelig blir til troende. Selvfølgelig mener Zwingli at evangeliet skal forkynnes i hele hans land, men forat kirken skal realiseres, er det nødvendig at hele Sveits faktisk blir til et samfunn av kristustroende.

For det tredje er Köhlers skildringer en illustrasjon til at Zwinglis kirkebegrep også stadig blir influert gjennom hans praktiske kirkelige-kirkepolitiske arbeid. Det skal vi komme tilbake til senere.

Zwinglis kirkebegrep viser altså gjennom kristosentrisiteten, betoningen av troen og av kirkens samfunnskarakter en inderliggjørelse, fordypelse i forhold til det katolske kirkebegrep. Men gjennom spiritualiseringen av ordet blir den sanne kirke til bare en åndelig størrelse. Som følge av det oppstår et skille mellom den kirken som omfatter både troende og vantro på den ene siden og den sanne kirke på den andre siden. Dette åpner muligheter til en sekterisk betraktning av kirken.

5. *Kirkebegrepets røtter.* I Zwingli-litteraturen blir det spørsmålet viet stor oppmerksomhet, hvor Zwingli har fått impulser fra til sine reformatoriske idéer. Særlig er hans forhold til Luther blitt gransket. Walter Köhler, som er en likså grundig Lutherforsker som Zwingli-forsker, påviser i sine tallrike mindre avhandlinger og Zwingli-biografier en betydelig avhengighet av Luther. Köhler bygger på de mange saklige overensstemmelsene hos Zwingli og Luther, selv i små enkeltheter. Han oppdager også setninger hos Zwingli som ordrett stemmer overens med tilsvarende avsnitt i enkelte av Luthers verker. Disse overensstemmelser kommer akkurat fra de verker av Luther som også de saklige likheter kan stamme fra. Köhlers oppfatning får det krasseste uttrykk i denne formulering: «Luthertum und Erasminianismus sind die beiden Grundelemente von Zwinglis Theologie».[34])

I de siste år har særlig Oscar Farner befattet seg med spørsmålet og gransket grundig Zwinglis utvikling ut til året 1520.[35]) I motsetning til Köhler hevder han at Zwingli, helt uavhengig av Luther, allerede i 1516 er kommet til den erkjennelsen av evangeliet som ga inspirasjonen til hans reformatoriske gjerning. Farner tar opp til behandling hver eneste liten detalj som kan hjelpe til å kaste lys over Zwinglis, hittil temmelig ukjente, utvikling under hans studietid og senere som sokneprest i Glarus og kapellan i Einsiedeln, dessuten Zwinglis egne uttalelser an-

34) I «Ulrich Zwingli. Zum Gedächtnis der Zürcher Reformation» (flere forfattere) s. 47. — 35) Huldrych Zwingli. I. Seine Jugend, Schulzeit und Studentenjahre. II. Seine Entwicklung zum Reformator. Zürich 1943, 1946.

gående hans uavhengighet av Luther. Farner mener å kunne forklare Zwinglis reformatoriske idéer og hans gjerning ut fra dennes ivrige studier i kirkefedrene, særlig Augustin, og ut fra hans patriotisme som helt smelter sammen med hans kristendom.

Det er visst ikke de siste ord i dette problem som er uttalt i Oscar Farners Zwingli-biografi. Det kommer nok Zwingli-forskere som skal gjenoppta tråden fra Köhler. Undertegnede synes at betydningen av Farners bok ligger i at han, sterkere enn noen før ham, understreker at det *ikke bare* var fra Luther og humanismen at Zwingli mottok reformatoriske impulser. Den videre forskning blir på denne måten gjort oppmerksom på at det ikke er bare humanismen som *skiller* Zwingli fra Luther.

Også for vårt emnes vedkommende kan det for så vidt bli et åpent spørsmål, hvorvidt Zwingli er avhengig av Luther i sitt kirkebegrep omkring 1525. Vi skal vende vår oppmerksomhet til det spørsmål: Hvor har Zwingli mottatt innflytelser til de elementene som skiller hans kirkebegrep fra Luthers, nemlig til ordets spiritualisering og til atskillelsen mellom de to genera ecclesiae.

(a) Den som i dogmehistorien først har «satt en spenning i kirkens idé», som Reinhold Seeberg uttrykker det,[36]) var *Augustin*. På den ene siden inneholder hans kirkebegrep vulgær-katolske elementer: kirken er en frelsesanstalt, corpus Christi, utenfor kirken er det ikke salighet.[37]) På den andre siden har hans kirkebegrep elementer som betoner kirkens hellighet: den er «de gode troende, Guds hellige tjenere»,[38]) som er knyttet til hverandre gjennom kjærlighetens ånd.

Zwingli har ikke overtatt noe fra Augustins vulgær-katolske tanker. Han har derimot god sans for de uttalelser som vedkommer kirken som de helliges samfunn.[39]) Den er bruden som Paulus taler om i Efeserbrevet, duen i Høysangen,[40]) den er bare kjent for Gud.[41]) Det å være et lem i den, garanteres ikke ved å delta i sakramentene.[42])

36) Lehrbuch der Dogmengeschichte II s. 398. — Om Augustins kirkebegrep smlt. særlig Studien zur Geschichte des Begriffes Kirche av samme forfatter og: Fritz Hofmann: Der Kirchenbegriff des hl. Augustinus, München 1933 (katolsk). — 37) Det kjente dictum «salus . . extra ecclesiam non est» siterer også Augustin selv fra Cyprian. De baptismo 4, XVII, 24. — 38) boni fideles, sancti dei servi. De baptismo, sit. hos Hofmann s. 237. — 39) Augustin selv bruker uttrykket communio sanctorum ytterst sjelden (Althaus: Communio sanctorum ,s. 10), bare et par ganger. Det er altså ubegrunnet å bruke uttrykket uten videre i forbindelse med Augustins kirkebegrep (f. eks. Loofs: Leitfaden zur Dogmengeschichte[4] s. 83. Aulén: Dogmhistoria[4] s. 83. Selv den katolske Hofmann er ingen unntagelse, Der Kirchenbegriff . . . s. 136). — 40) De baptismo 7, LI, 99, sit. hos Hofmann s. 237. CR 90:745, 17. — 41) De baptismo 3, XIX, 26. CR 89: 681, 27. — 42) nec ideo putandi sunt esse in Christi corpore quod est ecclesia, quia sacramentorum eius corporaliter participes fiunt. . . non sunt in illa ecclesiae compage. Augustin: Contra litt. Petil. 2, CVIII, 217, sit. hos Seeberg: Dogmengeschichte II s. 416. Hos Zwingli: CR 90:785, 17.

Augustin bruker også uttrykket numerus predestinatorum. Denne må nærmest oppfattes som en tredje slags kirke. Det kan nemlig tenkes at det er noen som hører til numerus predestinatorum, men ikke til de to førstnevnte, — og omvendt. Her kan vi imidlertid la være å beskjeftige oss med denne, kirken som ecclesia electa spiller nemlig ingen rolle ennå omkring 1525 hos Zwingli. Av samme grunn skal vi heller ikke beskjeftige oss med Zwinglis forhold til Hus. Det er sikkert at Zwingli kjente Hus' Tractatus de ecclesia (6. juli 1520 sender han den til Myconius, CR 94:330), men dens sentrale tanke: kirken som communio predestinatorum, virker ikke hos Zwingli til 1525.

Når det gjelder selve communio sanctorum, kan vi si at Zwinglis kirkebegrep er mer evangelisk enn Augustins. Den sanne kirke hos Augustin har nemlig et etisk prinsipp: det som er karakteristisk for den, er medlemmenes kjærlighet mot Kristus og hverandre,[43]) eller mot kirken.[44]) Derimot har communio sanctorum hos Zwingli et religiøst prinsipp: den hører til Kristus, han har gitt seg for den, — og det er troen i evangelisk mening, fiducia, som er karakteristisk for den (se ovenfor anm. 12).

Men mens sammenligningen på dette punkt er fordelaktig for Zwingli, så er han med hensyn til selve det dobbelte kirkebegrep ikke kommet lengre enn Augustin. Splittelsen er jo helt tydelig også hos ham: communio sanctorum er en trosartikkel, mens det ved universa multitudo Christianorum ikke er tilfellet: om denne er det jo ikke tale om i Symbolum (se anm. 17).

(b) Hvor Zwingli ellers har mottatt *spiritualistiske* innflytelser, er ikke lett å si. En sveitsisk teolog, Abel E. Burckhardt, har i sin doktoravhandling (Das Geistproblem bei Huldrych Zwingli, 1932) samlet sammen alt som heter spiritualisme i åndshistorien og som Zwingli kunne ha hatt litterær kontakt med. Materialet er imponerende, fra Cicero til Tauler. Men da bør vi også tenke på den omstendighet som *utløste* det at disse spiritualistiske forfattere begynte å virke hos Zwingli. Ved store omveltninger i åndslivet ligger spiritualismen så å si i luften. Det var tilfellet i Augustins tid (donatistene), og det var tilfellet i reformasjonstiden også. Alle tre reformatorer hadde med spiritualister å gjøre, Luther med Schwenckfeld og Münzer, Zwingli med gjendøperne i Zürich, Calvin med «libertinerne» i Frankrike. Gjendøperne i Zürich var ikke fullt avhengige av Zwingli, deres bevegelse begynte samtidig med Zwinglis reformasjon, og det er ikke utelukket at Zwingli selv har mottatt impulser fra dem, liksom også Augustin i sin tid

43) Templum regis ipsa ecclesia. Lapides vivi qui sunt nisi fideles dei? . . Iunctura lapidum viventium caritas est. Enarrationes in psalmos, 44, 31, sit. hos Hofmann s. 195. — 44) quantum quisque amat ecclesiam, tantum habet spiritum sanctum. Enarrationes in ev. Joh. 32, 8, sit. hos Hofmann s. 189.

har mottatt[45]) impulser til tanken om kirkens hellighet fra donatistene.

(c) På indirekte måte kunne også *scholastikkens* teologer ha bidratt til kirkebegrepets forskyvning i spiritualistisk retning hos Zwingli. Han mener at det ikke er nok at ordet blir forkynt, men det er nødvendig at det faktisk virker tro. Det virker imidlertid ikke tro i alle. Hvis vi spør etter årsaken til dette, da er det nærliggende å henvise til Zwinglis opphøyede, hellige gudsbegrep: Guds vilje er fullstendig fri, han kan virke tro (ved det indre ord) i dem som han vil. Disse tanker kommer fra Duns Scotus og scotismen som hadde en ikke liten innflytelse på Zwingli.

Oscar Farner drar i tvil at Zwingli hadde vært tilhenger av Duns Scotus og stått under påvirkning av via antiqua (Huldrych Zwingli, I. 213 ff.). Han vil visstnok betone Zwinglis uavhengighet fra all slags påvirkning, når han hevder at Zwingli i like høy grad ble påvirket av via antiqua som av via moderna, men ikke har sluttet seg helt til noen av delene.

Til disse resultater kommer Farner ikke ved en analyse av Zwinglis teologi, men ved en historisk undersøkelse av Zwinglis studietid og av hans uttalelser om denne. Men selv om vi gir Farner rett og dermed nekter den hittil anerkjente oppfatning at Zwingli var scotist, kan vi ikke forbigå det historiske faktum at Zwinglis fremste lærere var scotister og det er dem Zwingli selv regner opp først, når han taler om sine lærere. Påvirkningen fra dem hadde mye å si i utviklingen av Zwinglis senere predestinasjonsbetonte kirkebegrep, og var på indirekte måte med og formet hans kirkebegrep allerede før 1525 også.

(d) Som vi allerede nevnte, kan kirkebegrepet hos Zwingli ikke skilles fra hans praktiske, *kirkelige-kirkepolitiske arbeid.* Som kjent var Zwingli organisator og kirkeleder i motsetning til Luther. Zwingli var den første av reformatorene som hadde en organisert kirke, til tross for at Luthers kirkebegrep allerede var ferdig i hans forelesninger over Salmene (Holl: Ges. Aufsätze I s. 298 ff.).

Dertil kom Zwinglis glødende patriotisme og hans interesse i «den store politikk». Han har skrevet f. eks. en «Plan zu einem Feldzug» i slutten av 1524. Sin Commentarius tilegner han «christianissimo Galliarum regi Francisco», formodentlig fordi han allerede da hadde planer om et stort politisk forbund hvor både Sveits og Frankrike skulle ha vært med. — Alt dette har også formet hans kirkebegrep slik som vi så det i Köhlers skildringer (ovenfor, side 191).

45) Sml. Holl: Ges. Aufsätze III (Der Westen) s. 101.

6. Alt dette betyr egentlig ikke noe nytt i Zwingli-forskningen. Zwingli var jo alltid kjent som den av reformatorene som var mest influert av humanisme og spiritualisme. Enkelte setter ham på like linje med svermerne, Luther hadde også en tendens til å betrakte ham slik.[46])

Men når det gjelder Zwinglis kirkebegrep, kan vi på dette punkt levere et tillegg til Zwingli-forskningen.

Som regel blir det dobbelte kirkebegrep hos Zwingli betraktet slik at han på dette punkt har samme oppfatning[47]) som Calvin, hvis kirkebegrep er uttrykkelig preget av predestinasjonstanken. Det passer for så vidt også på Zwingli, men først i 1530—31. *Våre undersøkelser har imidlertid vist at det allerede i 1524—25 er et dobbelt kirkebegrep hos Zwingli, altså på den tid, da predestinasjonstanken ennå sjeldent er å finne hos ham og ikke har noen betydning for kirkebegrepet. Denne dobbeltheten skyldes spiritualistiske elemeter i Zwinglis tenkning.*

46) Sml. Oscar Farner: Das Zwinglibild Luthers. Tübingen 1931. — 47) Sml. f. eks. Hohlwein i RGG² («Kirche, III»), P. Wernle: Der evangelische Glaube nach den Hauptschriften der Reformatoren, II. Zwingli, s. 196, eller W. Köhler i RGG² («Zwingli»).

KIRKEBEGREPET HOS ZWINGLI OMKRING 1525[1])

Av László Terray.

At Zwinglis kirkebegrep nettopp omkring 1525 fortjener en særlig oppmerksomhet, skyldes at det omkring dette år foregikk en forandring i hele hans teologi og således også i hans kirkebegrep. Fra dette år av begynner predestinasjonstanken å virke i Zwinglis tenkning og blir karakteristisk for hele hans teologi. Under dens innflytelse utvikler seg etter hvert det dobbelte kirkebegrep som vi til slutt finner i hans to verker Fidei ratio (1530) og Expositio christianae fidei (1531): den synlige kirke, ecclesia visibilis eller sensibilis, omfatter alle som har kristennavnet, den usynlige kirke, ecclesia invisibilis eller electa, omfatter alle predestinerte. Men til 1525 er disse tanker i denne form ikke å finne hos ham. Året 1525 er altså en skillelinje mellom de to hovedperiodene i hans teologi.

Den klareste fremstilling av hans kirkebegrep i denne tid, omkring 1525, finner vi i hans Commentarius de vera et falsa religione. Den inneholder også et lengre avsnitt med titelen De ecclesia. Men jeg tar i betraktning også hans andre verker fra 1523—25.[2])

1. *De tre betydninger av ordet ecclesia.* I denne tid bruker Zwingli ordet ecclesia (Kirche, kilch) i tre betydninger.

1) Zwinglis innflytelse og betydning synes å være veldig lite i forhold til Luthers og Calvins, ikke bare i det lutherske Norden, men også i den protestantiske verden i det hele tatt. Hans tanker virker imidlertid også uten at man vet om det. Det skyldes ikke bare den Zwingli-renessansen hvis midtpunkt er det teologiske fakultet i Zürich og som i løpet av de siste 20 år har produsert en rekke avhandlinger om Zwingli og en ny utgave av Zwinglis verker, men også den innflytelsen som den berømte Zwingli-disippels, Heinrich Bullingers, bekjennelse, den såkalte Confessio Helvetica posterior den dag i dag øver i enkelte land (Frankrike, Sveits, Ungarn, sml. RGG² I 1358) som bekjennelsesskrift i de vedkommende lands reformerte kirker. — Om de siste årtiers Zwingli-litteratur er det nylig kommet en ypperlig oversikt i Church History (juni 1950) av B. Thompson: Zwingli Study Since 1918. — 2) Jeg siterer Zwinglis verker etter utgaven i Corpus Reformatorum (forkortes til CR) bind 88—98, etter bind, side, linje. Sitatene i denne artikkel er hentet fra følgende av Zwinglis verker: Auslegung des VIII. Schlussartikels (CR 89: 55 ff.), Auslegung des XXXI. Schlussartikels (CR 89: 276 ff.), De canone missae epicheresis (CR 89: 556 ff.), Akten der II. Disputation (CR

For det første bruker han ordet om «universa multitudo Christianorum» som omfatter både troende og vantro.[3]) Han regner opp en rekke skriftsteder hvor ordet blir brukt i denne betydning. Også 1 Kor 15, 9 regner han hit: Paulus forfulgte dem som «bekjenner seg å være kristne», se Christianos confiterentur (CR 90: 744, 19), men blant dem er det jo mange mali et infideles. Denne kirke er ennå ikke uten feil, den har jo mange lemmer som på en hyklerisk måte bærer Kristi navn.[4]) Men Kristus vil rense den for synd.[5])

For det andre bruker Zwingli ordet om «die gemeind der gleubigen». Den hører til Kristus, det er om denne Kristus sier: *min* kirke. Den er «die gantzen gemeinsame aller dero, die in einem glouben uff den herren Jhesum Christum erbuwen und ggründt sind» (CR 89: 56, 18). Den er spredt over hele jorden.[6]) Den er knyttet til Kristus og derfor er den uten synd. Det er den selvfølgelig ikke av sin egen kraft. Dersom vi sier at vi ikke har synd, da dårer vi oss selv, — siterer Zwingli Johannes' første brev. Den er uten synd «Christi beneficio». Det foregår imidlertid også en virkelig forandring.[7]) Før vandret kirken i synder, nå passer den på at den ikke faller tilbake i synden.[8])

For det tredje bruker Zwingli ordet om «peculiares ecclesiae». Enkeltmenigheten, «die Kilchhöre» er et lem av Kristi sanne kirke.[9]) De helliges samfunn kan jo ikke komme sammen her på jorden, derfor utøver den sine funksjoner gjennom de enkelte menigheter: de forvalter nøkkelmakten, dømmer i tukt- og læresporsmål og kommer sammen til gudstjeneste.[10])

2. *Evangeliske elementer i kirkebegrepet.* Zwinglis syn på kirken viser avgjort evangeliske drag. Hovedvekten ligger på kirkens forbindelse med Kristus. Kirken er «uff Christum gebuwen» (CR 89: 682, 6), han har gitt seg for den, vasket den med sitt blod (CR 90: 756, 6). Det er ganske eiendommelig bare å bla gjennom hans «Commentarius» og oppdage at det er nettopp i avsnittet «de ecclesia» at navnet Christus oftest er å finne. Allerede en slik ytre

89: 671 ff.), alle fra 1523. Der Hirt (CR 90: 5 ff.) fra 1524. De vera et falsa religione commentarius (CR 90: 628 ff.) fra 1525.

3) . . . ecclesiam tam ex fidelibus quam ex infidelibus congestam. CR 90: 745, 3. — 4) Se Christo nomine falso venditant CR 90: 756, 1. — 5) Connivere alienum a Christo non est (sc. nevorum) CR 90: 745, 1. — 6) Frag: Wo ist die kilch? Antwurt: Durch das gantz erdrich hin. CR 89: 57, 33. — 7) Cum igitur dei filius nos a peccati morte liberavit, ac nos id firmiter credimus, fieri non potest, ut non admirabli metamorphosi in alios homines transfiguremur. CR 90: 747, 12. — 8) Omne studium huc vocant, ne in peccatum . . . relabantur. CR 90: 747, 28. — 9) Ecclesia peculiaris . . . membrum ecclesiae Christi est CR 90: 756, 31. — 10) Harum itaque est . . . imprudenter diliquentem abiicere et resipiscentem ac ad regulam Christi sese componentem rursum in gratiam et communionem admittere. CR 90: 751, 19. Verbum quod in concione personat et aures percellit, iudicant. CR 90: 752, 20.

ting kan vise oss at Zwingli representerer et *kristosentrisk* kirkebegrep.

Det er i denne sammenheng at også *troen* får en sterk betoning som tegn på at noen hører til kirken. Det er ikke gjennom ytre tegn, særlig ikke gjennom deltagelse i sakramentene at kirkens lemmer er knyttet til Kristus, men gjennom troen.[11]) Og troen hos Zwingli er alltid tro i evangelisk mening: tillit til Kristus.[12]) Senere, i sin Amica exegesis (1527), har han til og med bebreidet Luther at Luthers tro er bare forsantholden, hans egen tro derimot er fiducia.[13])

Mot katolisismens hierarkiske oppfatning av kirken betoner Zwingli ofte at kirken er et *samfunn* av de hellige eller troende. Kirken er ikke der, hvor biskoper kommer sammen[14]) (selv om de var hellige, fromme; i virkeligheten er de jo fures et latrones, CR 90: 748, 25), men den er «das gantz glöubig volck» (CR 90: 47, 18). I dette samfunn har alle fått nøkkelmakten[15]) som ikke er noe annet enn evangeliets tjeneste.[16]) Denne communio sanctorum eller fidelium er spredt over hele jorden, bare Gud kjenner den.

Kirken er der å finne, hvor man holder av *Guds ord,* ubi verbo dei haeretur (CR 90: 750, 23). Pavekirken er ikke den sanne kirke, fordi den stoler på sitt eget ord, suo verbo nititur (CR 90: 747, 36). Kirken trenger alltid Guds ord, verbo semper opus habet (CR 90: 756, 28) og hvis den hører det, da kan kirken ikke ta feil, errare non potest (CR 90: 749, 3), da bedømmer den presten og dens forkynnelse, pastorem et verbum eius iudicat (CR 90: 756, 23).

De her nevnte elementer gir Zwinglis kirkebegrep et sterkt evangelisk drag. Han fordyper, inderliggjør kirkebegrepet, ikke bare i forhold til den middelalderlige katolisismes sekulariserte oppfatning av kirken, men også i forhold til middelalderens opposisjonsbevegelser.

3. *Spiritualistiske elementer i kirkebegrepet.* Inderliggjørelsen av kirkebegrepet hos Zwingli henger selvfølgelig sammen med hans bevisste opposisjon mot katolisismen. Men her går Zwingli for langt. Han tviler på at kirken som omfatter både troende og vantro, er en kirke i det hele tatt,[17]) det er bare det andre «genus ecclesiae» det er tale om i Symbolum, — og selv denne sanne kirke

11) qui illibata fide Christo hereant. CR 89: 571, 7. — 12) quotquot se Christi sanguine redemptos ac ei velut speciosam sponsam copulatos inconcusse credunt. CR 90: 745, 28. — 13) Sml. W. Köhlers innledning til Amica exegesis. CR 92: 554, — og lærebøkene om Zwinglis trosbegrep. — 14) Sprichstu: Sy sind aber ecclesia representativa. Antwurt: Von dero weisst die heilig gschrifft nüts. CR 89: 58, 4. — 15) . . . so hat er ouch allen gleubigen und lerenden die schlüssel gegeben. CR 89: 379, 22. — 16) quisque videat eas (sc. claves) aliud non esse quam euangelii administrationem. CR 90: 740, 2. — 17) non est sponsa Christi neque de ista fit mentio in Symbolo. CR 90: 756, 2.

kommer i fare for at den blir bare en åndelig størrelse eller et esjatologisk samfunn.

Da han i sin Commentarius regner oppe alle de tegn som *ikke* garanterer at noen hører til kirken (CR 90: 744), ville en vente at han nevner noen positive tegn på kirken. Det hender imidlertid ikke. At han ikke nevner dåpen eller nattverden, er forståelig nok på grunn av opposisjonen mot katolisismen. Akkurat det nevnte avsnitt er ordrett overtatt fra et tidligere skrift av ham, som var et debattinnlegg mot katolikken Hieronymus Emser (Adversus Hieronymum Emserum antibolon, CR 90: 241 ff.). Men han nevner ikke noe annet tegn heller.

Vi møter nok, og nettopp i denne forbindelse, den reformatoriske tanken, at det er ordet som oppretter kirken.[18]) Men det er ikke slik å forstå at det forkynte ord er en konstituerende faktor for kirken. Etter Zwinglis mening kan nemlig det forkynte ord ikke virke tro. Hvis nemlig troen kunne bli til ved det forkynte ord — det «ytre» ord, verbum externum, som Zwingli kaller det —, da ville alle bli troende som hører på det.[19]) Men «*troen blir ikke til ved det ytre ord*»,[20]) men ved en indre opplysning, ved det «indre» ord, eller «troens ord»[21]) som Zwingli sier. Disse to, det ytre og det indre ord, er ikke identiske.[22])

I kirkens og ordets forbindelse er altså det viktige ikke det at ordet blir forkynt, men det at det indre ord virker tro. Først hvis dette skjer, kan vi si at ordet oppretter kirken.

Grunnen til denne Zwinglis mening er hans spiritualistiske oppfatning om ånden. Senere, i nattverdsstriden, utvikler denne oppfatning seg helt og kan karakteriseres med den kjente setning: dux aut vehiculum spiritui sancto non est necessarius. Her, omkring 1525, finner vi allerede begynnelsen til den: forat ånden skal virke tro, trenges ikke ordets forkynnelse. Den himmelske far preker ved det indre ord i våre hjerter og gjør oss troende,[23]) det er bare en eiendommelig beslutning av Gud, at han likevel befaler å forkynne ordet![24])

18) verbum . . dei . . ecclesiam constituit. CR 90: 750, 1. I Leo Jud's tyske oversettelse fra 1526: machet und vfrichtet. — 19) si enim eo verbo quod auditur et legitur, fideles redderemur, omnes plane essemus fideles. CR 90: 752, 12. — 20) . . (tametsi) *fides non sit ex verbo externo* (uth. her). CR 90: 752, 24. — 21) internum verbum. CR 90: 752, 19. verbum dei, quod in mentibus fidelium scriptum est. CR 90: 756, 30. verbo fidei quod intus per spiritum doctum est in animis fidelium. CR 90: 755, 32. — 22) quod auditur, non est ipsum verbum quo credimus. CR 90: ,752, 11. — 23) eo verbo quod coelestis pater in cordibus nostris preadicat . . fideles reddimur. CR 90: 752, 17. Senere uteblir også det indre ord: a trahente patre est ut Christo fidamus, non a verbo etiam interno. (Amica exegesis CR 92: 583, sit. hos Erich Seeberg: Der Gegensatz zwischen Zwingli, Schwenckfeld und Luther, s. 50.) — 24) . . (iudicatur) exterius verbum. Quod et ipsum deus in medium adferri ordinavit, tametsi fides non ist ex verbo externo. CR 90: 752, 23.

Det er i høyeste grad farlige elementer som trenger så inn i Zwinglis kirkebegrep. Hvis troen mister sin forbindelse med det forkynte ord, da er det fare for spiritualisme. Zwingli selv faller jo ikke i spiritualisme, han mener jo ikke at det kan oppstå åndsvirkninger av hvilken som helst slag. Han mener nok at innholdet av det «indre ord» er det samme som innholdet av det forkynte ord, nemlig evangeliet, — selv om de to ikke er identiske. Men for hans kirkebegrep resulterer denne hans spiritualistiske oppfatning av ordet i, at den sanne kirke, communio sanctorum, i virkeligheten opphører å være en communio, et samfunn. Det finnes ikke noe objektivt tegn for kirken, medlemmene kan jo bare vite om seg selv, om de hører til den sanne kirke,[25]) men ikke om andre. På den måten blir den sanne kirke bare en åndelig størrelse.[26])

Zwinglis spiritualistiske tanker gir også hans oppfatning av det alminnelige prestedømme et eget preg. At alle har nøkkelmakten og er evangeliets tjenere (se ovenfor), er helt igjennom evangeliske tanker. Men Luthers begrunnelse, nemlig at det er *dåpen, evangeliet og troen* som gjør alle kristne til prester — slik som det kommer til uttrykk i hans «An den christlichen Adel . .» — mangler hos Zwingli. Det spørs om det her ikke foreligger en bevisst opposisjon mot Luther. Zwingli har jo lest dette Luthers skrift. Begrunnelsen hos Zwingli er at de som er *åndelige*, dømmer alt: qui spiritualis est, omnia iudicat (CR 90: 752, 9). Et forsøk altså på å komme til de samme resultater angående det alminnelige prestedømme hos Zwingli (A. Farner[27])) som Holl er kommet til hos Luther (Ges. Aufsätze I, 318 ff.), er i seg selv dømt til å mislykkes. Enten forkorter man Luthers oppfatning, eller så gjenstår det selvfølgelig den mulighet at man på reformert vis betrakter Luthers betoning av dåpen som en rest fra middelalderen. Tanken er ikke uttalt, men kan leses mellom linjene hos A. Farner.

At Zwingli selv ikke faller i åpen spiritualisme, blir forhindret også av hans skriftprinsipp. Han kan bruke Skriftens autoritet som våpen nettopp mot svermerne. Men også hans skriftprinsipp viser ikke-evangeliske, nemlig loviske drag. Hvis altså Zwinglis skriftprinsipp blir gjort til utgangspunkt for behandlingen av hans kirkebegrep (f. eks. Th. Délinotte: Ecclésiologie de Zwingle, Cahors, 1899), så er det ikke uten grunn.

25) hanc rem solae piae mentes norunt . . . . Experientia est, nam pii omnes eam experti sunt. CR 90: 750, 4. — 26) Denne tanke henger uten tvil sammen også med den, at det som er synlig, i seg selv ikke kan være troens gjenstand, ifølge Zwingli. Om denne tankens betydning for Zwinglis nattverdlære se E. Seeberg: Der Gegensatz . . . s. 53 ff. — 27) Adolf Farner: Die Lehre von Kirche und Staat bei Zwingli. Tübingen 1930. Forfatteren er ikke å forveksle med Zwingli-forskeren Oscar Farner, se nedenfor anm. 35.

Allerede ved begynnelsen blir det imidlertid åpenbart, at det er loviskheten i Zwinglis skriftprinsipp som byr på et utgangspunkt.[28])

4. *Blandingen av de evangeliske og spiritualistiske elementer: splittelsen i kirkebegrepet.* Den sanne kirke er bare en åndelig størrelse, men ved siden av den eksisterer en kirke som omfatter både troende og vantro og dessuten enkelte menigheter som i høyeste grad er begripelige og iakttagelige. Hva er da forbindelsen mellom disse tre «genera ecclesiae»? Mener Zwingli at de er skilte fra hverandre, eller tenker han noen sammenheng mellom dem, eller betrakter han dem som en enhet?

De enkelte menigheter blir, eiendommelig nok, uten videre innordnet i den sanne kirke. Denne innordning skjer først i hans Commentarius. I hans tidligere skrifter taler han bare om den sanne kirke og om enkeltmenighetene. Den kirke som omfatter både troende og vantro, nevner han ikke engang, den dukker først opp i Commentarius. Vi finner den også i hans senere skrifter. Der er det i denne kirken at enkeltmenighetene blir innordnet. Her, i 1525, er det derimot åpenbart, at enkeltmenighetene blir innordnet i den sanne kirke.[29]) De enkelte menigheter er Kristi brud, sier Zwingli (CR 90: 751, 11), lemmer i ecclesia Christi (CR 90: 756, 31).

Det var nærliggende å tro at det etter Zwinglis mening kanskje i hver enkeltmenighet er et visst antall troende. Disse kunne da høre til den sanne kirke; kriteriet for å høre til den er jo å tro på Kristus. Det kunne være grunnen til at Zwingli oppfatter de enkelte menigheter som deler av den sanne kirke. Men det er ikke tilfellet. Zwingli regner ikke med noen slag «menighetskjerne» som kunne være en del av den sanne kirke, mens menigheten som helhet skulle høre til den kirken som omfatter både troende og vantro. Zwingli regner den enkelte menighet *som helhet* til ecclesia Christi. Han overgir til og med myndigheten til å dømme i tukt- og læresporsmål til den enkelte menighet som helhet og ikke til visse personer eller instanser innenfor den (CR 90: 753, 30). Begrunnelsen er at den enkelte menighet er en del av den sanne kirke.

Dette synes å være allerede et skritt til problemets løsning. På den måten blir det jo allerede en slags forbindelse mellom de to genera ecclesiae. Slik blir det i hvert fall oppfattet for eksempel

28) Zwingli begynte sin reformatoriske virksomhet «pour édifier une église *qui fut en harmonie avec la parole de Dieu*» (uth. her). Délinotte, s. 7. Om loviskheten i Zwinglis skriftprinsipp i alminnelighet sml. Seeberg: Dogmengeschichte IV, 1, s. 435 ff.

29) Mot A. Farner, som mener å finne utgangspunktet til den senere utvikling allerede i Commentarius (Staat und Kirche, s. 7).

av A. Farner[30]) og B. Brockelmann[31]). Også J. T. McNeill, den beste amerikanske kjenner av Zwingli og Calvin, synes å ha samme oppfatning.[32]) Men saken er slett ikke så enkel.

Zwingli-forskeren W. Köhler i sin anmeldelse av A. Farners bok[33]) gir en detaljert skildring av omstendighetene som førte Zwingli til at han på denne eiendommelige måten innordner enkeltmenighetene i den sanne kirke. Zwingli vet at kirken som omfatter både troende og vantro, *ennå* ikke er uten synd: *adhuc* (uthevet her) non est illa incontaminata, CR 90: 745, 1. Men Zwingli venter at den etter hvert mister vantroen, blir troende på Kristus, og på denne måten hele kirken, hele Sveits blir til Guds sanne kirke. Zwingli var virkelig så optimistisk at han har regnet med det. Først da det oppsto hindringer, de katolske kantonene gikk over til motstand og svermerne mistydet hans tanker, da opphører også Zwinglis optimisme. Da blir en kirkeorganisasjon nødvendig for de evangeliske, også kirketukt, og Zwingli oppgir den tanken at de enkelte menigheter er deler av den sanne kirke.

Denne Köhlers skildring er rimelig og antakelig. Da predestinasjonstanken etter hvert får større og større plass i Zwinglis tenkning, former den «usynlige» kirke seg slik at den omfatter de hellige som er spredt ikke bare i rom, men også i tid, og da blir i hans senere skrifter enkeltmenighetene ikke betraktet som deler av den sanne kirke lenger, men som deler av ecclesia visibilis. Også den sveitsiske reformasjonens ytre historie viser at Köhlers tankegang er riktig. Men han forsømmer å trekke konsekvensene for Zwinglis kirkebegrep.

For det første beviser nemlig hans skildring at det *er* en splittelse mellom de to genera ecclesiae, fordi den sanne kirke bare er et idealbilde for Zwingli. Han selv protesterer mot at den sanne kirke blir oppfattet som en platonisk idé som i virkeligheten ikke eksisterer (CR 90: 745, 40). Han sier at kirken «Christi beneficio» er syndefri allerede nå: quae sine ruga *est* (uth. her) et macula . . . Christi beneficio (på samme sted). Denne tanke kunne bevare kirkebegrepets enhet, hvis Zwinglis mening var at de troende allerede nå er delaktige i Kristi rettferdighet. Men en slik imputasjon vet ikke Zwingli om. Altså er den sanne kirke bare en åndelig størrelse som *skal* realiseres.

For det andre beviser også Köhlers skildring at det ikke er det

30) «Die wahre Kirche wird sichtbar in der Gemeinde» (St. u. K. s. 6). — 31) «Die Kilchhöre ist die Leibwerdung der wahren Kirche». Das Corpus Christianum bei Zwingli, s. 37. — 32) Sml. Thompsons nevnte art. (anm. 1) s. 124. McNeills «Unitive Protestantism» (1931) var hittil ikke tilgjengelig for meg. — 33) Zeitschrift der Savigny-Stiftung für Rechtsgeschichte. Kanon. Abt. XX (Weimar 1931), ss. 669—683.

forkynte ord som har noen konstituerende betydning for kirken, etter Zwingli. Forutsetningen er at de vantro virkelig blir til troende. Selvfølgelig mener Zwingli at evangeliet skal forkynnes i hele hans land, men forat kirken skal realiseres, er det nødvendig at hele Sveits faktisk blir til et samfunn av kristustroende.

For det tredje er Köhlers skildringer en illustrasjon til at Zwinglis kirkebegrep også stadig blir influert gjennom hans praktiske kirkelige-kirkepolitiske arbeid. Det skal vi komme tilbake til senere.

Zwinglis kirkebegrep viser altså gjennom kristosentrisiteten, betoningen av troen og av kirkens samfunnskarakter en inderliggjørelse, fordypelse i forhold til det katolske kirkebegrep. Men gjennom spiritualiseringen av ordet blir den sanne kirke til bare en åndelig størrelse. Som følge av det oppstår et skille mellom den kirken som omfatter både troende og vantro på den ene siden og den sanne kirke på den andre siden. Dette åpner muligheter til en sekterisk betraktning av kirken.

5. *Kirkebegrepets røtter.* I Zwingli-litteraturen blir det spørsmålet viet stor oppmerksomhet, hvor Zwingli har fått impulser fra til sine reformatoriske idéer. Særlig er hans forhold til Luther blitt gransket. Walter Köhler, som er en likså grundig Lutherforsker som Zwingli-forsker, påviser i sine tallrike mindre avhandlinger og Zwingli-biografier en betydelig avhengighet av Luther. Köhler bygger på de mange saklige overensstemmelsene hos Zwingli og Luther, selv i små enkeltheter. Han oppdager også setninger hos Zwingli som ordrett stemmer overens med tilsvarende avsnitt i enkelte av Luthers verker. Disse overensstemmelser kommer akkurat fra de verker av Luther som også de saklige likheter kan stamme fra. Köhlers oppfatning får det krasseste uttrykk i denne formulering: «Luthertum und Erasminianismus sind die beiden Grundelemente von Zwinglis Theologie».[34])

I de siste år har særlig Oscar Farner befattet seg med spørsmålet og gransket grundig Zwinglis utvikling ut til året 1520.[35]) I motsetning til Köhler hevder han at Zwingli, helt uavhengig av Luther, allerede i 1516 er kommet til den erkjennelsen av evangeliet som ga inspirasjonen til hans reformatoriske gjerning. Farner tar opp til behandling hver eneste liten detalj som kan hjelpe til å kaste lys over Zwinglis, hittil temmelig ukjente, utvikling under hans studietid og senere som sokneprest i Glarus og kapellan i Einsiedeln, dessuten Zwinglis egne uttalelser an-

34) I «Ulrich Zwingli. Zum Gedächtnis der Zürcher Reformation» (flere forfattere) s. 47. — 35) Huldrych Zwingli. I. Seine Jugend, Schulzeit und Studentenjahre. II. Seine Entwicklung zum Reformator. Zürich 1943, 1946.

gående hans uavhengighet av Luther. Farner mener å kunne forklare Zwinglis reformatoriske idéer og hans gjerning ut fra dennes ivrige studier i kirkefedrene, særlig Augustin, og ut fra hans patriotisme som helt smelter sammen med hans kristendom.

Det er visst ikke de siste ord i dette problem som er uttalt i Oscar Farners Zwingli-biografi. Det kommer nok Zwingli-forskere som skal gjenoppta tråden fra Köhler. Undertegnede synes at betydningen av Farners bok ligger i at han, sterkere enn noen før ham, understreker at det *ikke bare* var fra Luther og humanismen at Zwingli mottok reformatoriske impulser. Den videre forskning blir på denne måten gjort oppmerksom på at det ikke er bare humanismen som *skiller* Zwingli fra Luther.

Også for vårt emnes vedkommende kan det for så vidt bli et åpent spørsmål, hvorvidt Zwingli er avhengig av Luther i sitt kirkebegrep omkring 1525. Vi skal vende vår oppmerksomhet til det spørsmål: Hvor har Zwingli mottatt innflytelser til de elementene som skiller hans kirkebegrep fra Luthers, nemlig til ordets spiritualisering og til atskillelsen mellom de to genera ecclesiae.

(a) Den som i dogmehistorien først har «satt en spenning i kirkens idé», som Reinhold Seeberg uttrykker det,[36]) var *Augustin*. På den ene siden inneholder hans kirkebegrep vulgær-katolske elementer: kirken er en frelsesanstalt, corpus Christi, utenfor kirken er det ikke salighet.[37]) På den andre siden har hans kirkebegrep elementer som betoner kirkens hellighet: den er «de gode troende, Guds hellige tjenere»,[38]) som er knyttet til hverandre gjennom kjærlighetens ånd.

Zwingli har ikke overtatt noe fra Augustins vulgær-katolske tanker. Han har derimot god sans for de uttalelser som vedkommer kirken som de helliges samfunn.[39]) Den er bruden som Paulus taler om i Efeserbrevet, duen i Høysangen,[40]) den er bare kjent for Gud.[41]) Det å være et lem i den, garanteres ikke ved å delta i sakramentene.[42])

36) Lehrbuch der Dogmengeschichte II s. 398. — Om Augustins kirkebegrep sml. særlig Studien zur Geschichte des Begriffes Kirche av samme forfatter og: Fritz Hofmann: Der Kirchenbegriff des hl. Augustinus, München 1933 (katolsk). — 37) Det kjente dictum «salus . . extra ecclesiam non est» siterer også Augustin selv fra Cyprian. De baptismo 4, XVII, 24. — 38) boni fideles, sancti dei servi. De baptismo, sit. hos Hofmann s. 237. — 39) Augustin selv bruker uttrykket communio sanctorum ytterst sjelden (Althaus: Communio sanctorum ,s. 10), bare et par ganger. Det er altså ubegrunnet å bruke uttrykket uten videre i forbindelse med Augustins kirkebegrep (f. eks. Loofs: Leitfaden zur Dogmengeschichte4 s. 83. Aulén: Dogmhistoria4 s. 83. Selv den katolske Hofmann er ingen unntagelse, Der Kirchenbegriff . . . s. 136). — 40) De baptismo 7, LI, 99, sit. hos Hofmann s. 237. CR 90: 745, 17. — 41) De baptismo 3, XIX, 26. CR 89: 681, 27. — 42) nec ideo putandi sunt esse in Christi corpore quod est ecclesia, quia sacramentorum eius corporaliter participes fiunt. . . non sunt in illa ecclesiae compage. Augustin: Contra litt. Petil. 2, CVIII, 247, sit. hos Seeberg: Dogmengeschichte II s. 416. Hos Zwingli: CR 90: 785, 17.

Augustin bruker også uttrykket numerus predestinatorum. Denne må nærmest oppfattes som en tredje slags kirke. Det kan nemlig tenkes at det er noen som hører til numerus predestinatorum, men ikke til de to førstnevnte, — og omvendt. Her kan vi imidlertid la være å beskjeftige oss med denne, kirken som ecclesia electa spiller nemlig ingen rolle ennå omkring 1525 hos Zwingli. Av samme grunn skal vi heller ikke beskjeftige oss med Zwinglis forhold til Hus. Det er sikkert at Zwingli kjente Hus' Tractatus de ecclesia (6. juli 1520 sender han den til Myconius, CR 94: 330), men dens sentrale tanke: kirken som communio predestinatorum, virker ikke hos Zwingli til 1525.

Når det gjelder selve communio sanctorum, kan vi si at Zwinglis kirkebegrep er mer evangelisk enn Augustins. Den sanne kirke hos Augustin har nemlig et etisk prinsipp: det som er karakteristisk for den, er medlemmenes kjærlighet mot Kristus og hverandre,[43]) eller mot kirken.[44]) Derimot har communio sanctorum hos Zwingli et religiøst prinsipp: den hører til Kristus, han har gitt seg for den, — og det er troen i evangelisk mening, fiducia, som er karakteristisk for den (se ovenfor anm. 12).

Men mens sammenligningen på dette punkt er fordelaktig for Zwingli, så er han med hensyn til selve det dobbelte kirkebegrep ikke kommet lengre enn Augustin. Splittelsen er jo helt tydelig også hos ham: communio sanctorum er en trosartikkel, mens det ved universa multitudo Christianorum ikke er tilfellet: om denne er det jo ikke tale om i Symbolum (se anm. 17).

(b) Hvor Zwingli ellers har mottatt *spiritualistiske* innflytelser, er ikke lett å si. En sveitsisk teolog, Abel E. Burckhardt, har i sin doktoravhandling (Das Geistproblem bei Huldrych Zwingli, 1932) samlet sammen alt som heter spiritualisme i åndshistorien og som Zwingli kunne ha hatt litterær kontakt med. Materialet er imponerende, fra Cicero til Tauler. Men da bør vi også tenke på den omstendighet som *utløste* det at disse spiritualistiske forfattere begynte å virke hos Zwingli. Ved store omveltninger i åndslivet ligger spiritualismen så å si i luften. Det var tilfellet i Augustins tid (donatistene), og det var tilfellet i reformasjonstiden også. Alle tre reformatorer hadde med spiritualister å gjøre, Luther med Schwenckfeld og Münzer, Zwingli med gjendøperne i Zürich, Calvin med «libertinerne» i Frankrike. Gjendøperne i Zürich var ikke fullt avhengige av Zwingli, deres bevegelse begynte samtidig med Zwinglis reformasjon, og det er ikke utelukket at Zwingli selv har mottatt impulser fra dem, liksom også Augustin i sin tid

43) Templum regis ipsa ecclesia. Lapides vivi qui sunt nisi fideles dei? . . Iunctura lapidum viventium caritas est. Enarrationes in psalmos, 44, 31, sit. hos Hofmann s. 195. — 44) quantum quisque amat ecclesiam, tantum habet spiritum sanctum. Enarrationes in ev. Joh. 32, 8, sit. hos Hofmann s. 189.

har mottatt[45]) impulser til tanken om kirkens hellighet fra donatistene.

(c) På indirekte måte kunne også *scholastikkens* teologer ha bidratt til kirkebegrepets forskyvning i spiritualistisk retning hos Zwingli. Han mener at det ikke er nok at ordet blir forkynt, men det er nødvendig at det faktisk virker tro. Det virker imidlertid ikke tro i alle. Hvis vi spør etter årsaken til dette, da er det nærliggende å henvise til Zwinglis opphøyede, hellige gudsbegrep: Guds vilje er fullstendig fri, han kan virke tro (ved det indre ord) i dem som han vil. Disse tanker kommer fra Duns Scotus og scotismen som hadde en ikke liten innflytelse på Zwingli.

Oscar Farner drar i tvil at Zwingli hadde vært tilhenger av Duns Scotus og stått under påvirkning av via antiqua (Huldrych Zwingli, I. 213 ff.). Han vil visstnok betone Zwinglis uavhengighet fra all slags påvirkning, når han hevder at Zwingli i like høy grad ble påvirket av via antiqua som av via moderna, men ikke har sluttet seg helt til noen av delene.

Til disse resultater kommer Farner ikke ved en analyse av Zwinglis teologi, men ved en historisk undersøkelse av Zwinglis studietid og av hans uttalelser om denne. Men selv om vi gir Farner rett og dermed nekter den hittil anerkjente oppfatning at Zwingli var scotist, kan vi ikke forbigå det historiske faktum at Zwinglis fremste lærere var scotister og det er dem Zwingli selv regner opp først, når han taler om sine lærere. Påvirkningen fra dem hadde mye å si i utviklingen av Zwinglis senere predestinasjonsbetonte kirkebegrep, og var på indirekte måte med og formet hans kirkebegrep allerede før 1525 også.

(d) Som vi allerede nevnte, kan kirkebegrepet hos Zwingli ikke skilles fra hans praktiske, *kirkelige-kirkepolitiske arbeid.* Som kjent var Zwingli organisator og kirkeleder i motsetning til Luther. Zwingli var den første av reformatorene som hadde en organisert kirke, til tross for at Luthers kirkebegrep allerede var ferdig i hans forelesninger over Salmene (Holl: Ges. Aufsätze I s. 298 ff.).

Dertil kom Zwinglis glødende patriotisme og hans interesse i «den store politikk». Han har skrevet f. eks. en «Plan zu einem Feldzug» i slutten av 1524. Sin Commentarius tilegner han «christianissimo Galliarum regi Francisco», formodentlig fordi han allerede da hadde planer om et stort politisk forbund hvor både Sveits og Frankrike skulle ha vært med. — Alt dette har også formet hans kirkebegrep slik som vi så det i Köhlers skildringer (ovenfor, side 191).

45) Sml. Holl: Ges. Aufsätze III (Der Westen) s. 101.

6. Alt dette betyr egentlig ikke noe nytt i Zwingli-forskningen. Zwingli var jo alltid kjent som den av reformatorene som var mest influert av humanisme og spiritualisme. Enkelte setter ham på like linje med svermerne, Luther hadde også en tendens til å betrakte ham slik.[46])

Men når det gjelder Zwinglis kirkebegrep, kan vi på dette punkt levere et tillegg til Zwingli-forskningen.

Som regel blir det dobbelte kirkebegrep hos Zwingli betraktet slik at han på dette punkt har samme oppfatning[47]) som Calvin, hvis kirkebegrep er uttrykkelig preget av predestinasjonstanken. Det passer for så vidt også på Zwingli, men først i 1530—31. *Våre undersøkelser har imidlertid vist at det allerede i 1524—25 er et dobbelt kirkebegrep hos Zwingli, altså på den tid, da predestinasjonstanken ennå sjeldent er å finne hos ham og ikke har noen betydning for kirkebegrepet. Denne dobbeltheten skyldes spiritualistiske elemeter i Zwinglis tenkning.*

46) Sml. Oscar Farner: Das Zwinglibild Luthers. Tübingen 1931. — 47) Sml. f. eks. Hohlwein i RGG2 («Kirche, III»), P. Wernle: Der evangelische Glaube nach den Hauptschriften der Reformatoren, II. Zwingli, s. 196, eller W. Köhler i RGG2 («Zwingli»).